



Rivista di

Psicologia dell'Emergenza e dell'Assistenza Umanitaria

SEMESTRALE DELLA FEDERAZIONE PSICOLOGI PER I POPOLI

Numero 15, 2015



IN LIBRERIA

Marianna Cento

Radici e ali

Esperienze di una psicoterapeuta transculturale

Riassunto

Il volume presentato (Cento M., Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale, L'Harmattan Italia, Torino, 2015) si compone in una prima parte di alcuni contributi teorici dell'autrice, che si inscrivono all'interno della cornice teorica e metodologica dell'etnopsicologia e della psicologia transculturale francese. A partire da tale modello si esplora la tematica dell'arricchimento reciproco fra l'approccio centrato sulla persona e la psichiatria transculturale francese, e si ripercorre il pensiero di Michele Riso, psichiatra italiano, pioniere nel campo transculturale. Successivamente, ci si addentra nella specificità di un contesto migratorio quale quello del cuneese, illustrando una ricerca compiuta dall'autrice con famiglie marocchine, esplorandone le molteplici trasformazioni nel nuovo contesto migratorio. Al radicamento teorico, inteso nel testo come "viaggio verticale", che sottende allo stesso tempo un percorso di radicamento identitario dell'autrice, fa eco la possibilità di un "viaggio orizzontale", che consente di "dispiegare le ali" per incontrare persone di altre culture, sia mediante l'ascolto psicoterapeutico dei migranti che tramite l'incontro con popolazioni indigene, decentrandosi attraverso il viaggio. La seconda e la terza parte del testo si addentrano nella narrazione di tali incontri e viaggi geografici e approfondiscono l'esperienza della danza africana come veicolo di meticcio culturale. Nel presente articolo ci si sofferma sulla componente teorica del volume, focalizzando l'attenzione su una ricerca condotta nel contesto cuneese con le famiglie marocchine.

Parole chiave: etnopsicologia, psicologia transculturale, migrazione, incontro interculturale, identità.

Abstract

The book presented here (Cento M., Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale, L'Harmattan Italia, Torino, 2015) consists in the first part in some theoretical reflections, that are inscribed within the ethnopsychological and the French transcultural psychology theoretical and methodological frameworks. Starting from this model, the author explores the subject of the mutual enrichment between the Person Centered Approach and the French Transcultural Psychiatry, and retraces the thought of Michele Riso, an Italian psychiatrist who pioneered the trans-cultural studies. Then, we enter into a specific context of migration such as that of Cuneo, illustrating a research conducted by the author with Moroccan families, exploring transformations in the new context of migration. The theoretical grounding is designed in the text as a "vertical travel", which underlies at the same time a grounding identity path of the author. The "vertical travel" echoed the possibility of an "horizontal travel". This one brings to "spread the wings" to meet people from other cultures, both by the psychotherapeutic listening of migrants and through the encounter with indigenous populations, decentralizing oneself through the journey. The second and third parts of the text enter into the lively narration of such meetings and geographic travel, and into the experience of African dance as a vehicle of cultural mix. In this article, we focus on the theoretical part of the book and on a research conducted in the context of Cuneo with the Moroccan families.

Key words: ethnopsychology, transcultural psychology, migration, intercultural meeting, identity.

Prefazione¹

«L'autrice di questo volume affronta tematiche che attingono al proprio mondo personale e profondo, rappresentato dal complice legame tra emozioni, passioni e formazione culturale. Gli scenari dei viaggi descritti si snodano tra il riconoscimento delle potenzialità creative delle emozioni, con il loro valore relazionale, e l'interesse che, a poco a poco, si trasforma in passione, per il peculiare "sentire" emotivo proprio delle diverse culture, da cui può scaturire un dialogo interculturale. Nel testo, si coglie tutta la forza del modello rogersiano, che pone la persona al centro di un universo relazionale il quale, dalla nascita in avanti, andrà a comporre un quadro esistenziale improntato al principio di libertà e di autodeterminazione del soggetto (tendenza attualizzante). Appare significativo che l'OMS (Organizzazione Mondiale della Sanità) collochi il concetto di autodeterminazione (*empowerment*) al centro del processo di promozione della salute tanto di un individuo, come di una comunità. Non a caso, le IASC pongono l'*empowerment* tra le azioni primarie di soccorso e di assistenza rivolte alla popolazione bisognosa. Considerano, inoltre, la restituzione del potere personale di compiere scelte (e tracciare sviluppi futuri sia a livello individuale sia collettivo), come la vera potenzialità di ripresa per le comunità, che possono in tal modo promuovere un processo mirato al benessere mentale e sociale, propedeutico a una ricostruzione adattiva. Il testo declina il concetto di *empowerment* attraverso il rispetto dell'altro, la sospensione del giudizio, l'ascolto e la comprensione di una cultura diversa; la nozione rappresenta dunque ciò che sfugge alla nostra comprensione e apre orizzonti inediti di vicinanza e condivisione (si tratta di quella cultura della pace che F. Remotti ha definito come *convivenza*, differente dalla mera *coesistenza*). Nella società meticcica attuale, alimentata tanto da continui trasferimenti di popolazioni in difficoltà, alla ricerca di nuovi spazi abitativi e lavorativi, quanto da struggenti sbarchi di persone disperate che tentano di sopravvivere, il senso di questi concetti appare più chiaro. La ricerca di uno spazio possibile in cui sviluppare i processi identitari contagia la struttura arcaica di altre identità in trasformazione. La vita si nutre di cambiamenti e i cambiamenti coincidono con il mondo relazionale. Per sottolineare l'importanza di questo concetto, l'autrice fa riferimento al dialogo intercorso tra C. Rogers e M. Buber nel 1957, dove emerge la centralità della relazione nell'esistenza umana e la presenza di un "tu" necessario a identificare un "io". Nel quinto canto dell'*Odissea*, Ulisse si riconosce e si commuove quando sente raccontare la sua storia da un aedo alla corte dei Feaci. La possibilità esistenziale di un individuo è quindi rappresentata dalla presenza di un altro che ne riconosca l'identità. Nel volume presentato, l'autrice tenta proprio di cogliere la sottile connessione tra l'evoluzione dell'identità personale (anche in termini culturali) e la possibilità del riconoscimento del vissuto, come delle identità, delle persone e dei mondi che esse abitano. La psicologia transculturale, in particolare il modello francese di G. Devereux, permette di

¹ Da M. Cento, Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale, *L'Harmattan Italia*, Torino, 2015, pp. 7-9. Il brano è a firma di Donatella Galliano.

comprendere come l'incontro con la diversità dell'altro (ma chi si può dire "uguale", anche all'interno di una piccola comunità?) alimenti la formazione di una "mappa mentale", costituita dalla contaminazione del nuovo che arriva, con la vecchia, sicura e radicata identità locale. Il titolo della premessa, *Ruh fii safar*, in lingua araba significa "Spirito in viaggio": il concetto di *ruh* rappresenta, nella cultura araba, l'essenza della persona, il soffio vitale che l'accompagnerà nella vita, dal radicamento delle radici nella propria cultura all'incontro con permeabili mondi diversi, "porosi a tutti i soffi del mondo", come ha scritto il poeta Aimé Césaire».

Ruh fii safar (spirito in viaggio)²

«Un tema che mi accompagna, ormai da anni, è il tentativo di conciliare le radici e le ali. Una questione con la quale, di solito, si confrontano i migranti. Identifico nelle ali la possibilità di uno spostamento "orizzontale", inteso come geografico, rispetto ai luoghi di origine. Il viaggio va vissuto e ricercato come un'esperienza personale di apertura ad altre culture, all'assaggio di sapori nuovi, all'ascolto di suoni estranei alla propria lingua. Si tratta di odori, voci, gesti, immagini, al contempo spaesanti ed intrisi di un potenziale di arricchimento e creatività, suscettibile di amplificarsi. Tale vissuto alimenta il desiderio dell'incontro. Il viaggio va gustato come un nutrimento per l'anima che stimola – nel contatto con persone appartenenti a culture diverse – la comprensione di modi di stare al mondo e dei significati che li rappresentano. Ma il viaggio nutre pure il desiderio di scrivere, di rendere vivi e narrabili incontri meticcî, dove, dalla relazione fra un Io e un Tu di cultura diversa, nasce qualcosa di inedito, un Noi che si colora di amalgami culturali. L'Io non può esistere senza un Tu che lo definisce. Il desiderio di conoscere altre culture nasce da prospettive di studio che mi hanno appassionato e continuano ad appassionarmi: quelle della psicologia transculturale, dell'etnopsicologia e dell'etnopsichiatria. Devo all'approfondimento di tali discipline la consapevolezza della necessità di decentrarmi dai modelli psicologici nei quali mi ero formata all'università, per un'apertura – sospendendo il giudizio – all'incontro con persone migranti. Si è trattato, per me, di assumere quell'atteggiamento di epoché comune tanto agli antropologi di demartiniana memoria quanto agli psicoterapeuti fenomenologi. Le mie radici si trovano laddove sono le persone a me care, per questo le percepisco come "allungate". Mettere radici significa allora innaffiare, giorno dopo giorno, le relazioni più significative della mia vita e prenderne cura. Percepisco come un radicarmi anche il sentimento di reciproca appartenenza, necessario alla costruzione di una relazione terapeutica basata sulla

² *Da Cento*, Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale, *L'Harmattan Italia*, Torino, 2015, pp. 10-12.

fiducia che – così come il nutrire gli affetti personali – richiede un radicamento geografico. La mia pratica, in qualità di psicologa e di psicoterapeuta, potrebbe sembrare, a un primo sguardo, contrapporsi con il mio cuore migrante, in quanto richiede una stabilizzazione geografica, che mi vede cittadina di una dimensione più locale. Come se quel senso di appartenenza ad un'umanità più ampia, quel sentirmi “cittadina del mondo”, che fa vibrare la mia anima, dovesse in qualche modo essere sacrificato ed il viaggio orizzontale abbandonato! In realtà, nella mia esperienza di vita, così come nell'attività di psicoterapeuta, un altro tipo di viaggio accende curiosità e passione... un viaggio più sottile, impalpabile e meno visibile, di tipo “verticale”. [...] L'esperienza dolorosa del sentire che l'altro può essere irraggiungibile mi ha portato a scoprire il movimento interiore come risorsa vitale; tale ricerca di senso è volta a scandagliare gli abissi della sofferenza umana, per imparare a riconoscerli e a convivervi, laddove non è possibile trasformarli. Il movimento verticale – che mi radica, mi sostanzia e mi rende integra – implica l'accettare a pieno sia i momenti di dolore, sia quelli di gioia. Come accade nell'esperienza della danza africana, bisogna riuscire a ballare con quanto c'è nel momento presente, con le luci come con le ombre che attraversano il cuore. Talvolta, la tentazione è di vivere i momenti di ombra in privato, abitandoli – affermerebbe Eugenio Borgna – attraverso la scrittura, quasi si trattasse di un luogo sacro della “solitudine dell'anima”, in cui si ricercano parole per esprimere e contenere il dolore come la gioia. Si schiude allora una possibilità creativa.[...] La dimensione del viaggio verticale caratterizza la professione di psicoterapeuta che ho scelto, attraverso la quale vengono condivise le ferite che ogni essere umano porta in sé, accompagnando le persone nel dare un senso al proprio modo di stare al mondo. Ogni tragitto si compone di fasi difficili, colorate d'impazienza, di attimi di sconforto e buio; in tali passaggi si percorrono paesaggi interiori spenti e difficili, dove il tempo rallenta e lo spazio si dilata, come insegna la fenomenologia. Il viaggio psicoterapeutico è però anche pregno di gioie condivise e di commozioni sacre».

L'incontro con le persone migranti complica e, parimenti, arricchisce l'incontro terapeutico di nuovi punti di vista culturalmente determinati, di significati, di modalità di concepire la persona, la famiglia, la relazione, il corpo, la vita e la morte. Il desiderio di uscire dalla logica dicotomica della cultura occidentale, dell'aut-aut, del “questo” o “quello”, mi sospinge ad addentrarmi con curiosità in tali incontri. Ho imparato da persone di altre culture, più capaci della nostra di sostare fra i confini categoriali, ad aprire spazi terzi di conciliazione, a comprendere l'importanza della mediazione come strumento che edifica preziosi ponti identitari, permeabili alle contaminazioni interculturali. Tali culture, più della nostra, si rendono conto di essere parziali, di aver bisogno dell'altrui per definirsi.

Fra radici e ali: l'incontro con l'etnopsicologia e la psicologia transculturale francese³

«Nell'incontro con i clienti migranti, avvenuto per la prima volta durante l'esperienza di tirocinio della laurea specialistica presso il Centro Frantz Fanon di Torino, ho imparato a sostare nel silenzio, a tacere quando non avevo dei riferimenti per comprendere la portata dei loro vissuti e dei loro mondi, troppo diversi dal mio, che sfuggivano ai modelli psicologici nei quali mi ero formata. Le loro storie sottendevano un modello di persona diverso da quello dato da me – in quanto occidentale – per scontato. Lo stesso valeva per il rapporto col corpo: i miei gesti spontanei potevano essere interpretati con una lettura culturale che ne stravolgeva l'intento, risultando così inopportuni, imbarazzanti. Così come i corpi dei pazienti si facevano spesso veicolo di segni – quali, per esempio, piccole cicatrici sul viso delle donne nigeriane – che non sapevo decodificare.

«Una lettura e una narrativa che richiedono di essere costruite nella relazione, ma nello stesso tempo, da parte dello psicologo, rendono necessario tenere nella mente alcune categorie di riferimento che consentano di iniziare a porsi degli interrogativi, di aprire possibili percorsi di significato nella relazione, rispettosi della differenza culturale e del modo creativo di quel paziente di appropriarsene nell'unicità della propria storia. L'esperienza annuale di formazione e ricerca svolta a Parigi, nel corso del diploma universitario in psicologia transculturale, è stata per me utile al fine di apprendere alcuni strumenti e un metodo nell'ascolto delle persone migranti. L'etnopsicologia, infatti, il cui padre fondatore è Georges Devereux, si serve del concetto di cultura per attivare il processo psicoterapeutico. In concreto, nel corso delle sedute cui ho preso parte in un'esperienza di stage alla Clinique de Cochin a Parigi e all'Hôpital di Avicenne a Bobigny, ho osservato come un'importanza centrale venga riconosciuta alla spiegazione che il paziente e la sua famiglia forniscono della sofferenza psichica, spiegazione culturalmente plasmata. Si prendono in considerazione le figure terapeutiche tradizionali cui il paziente si appellerebbe se si trovasse nel proprio paese d'origine e gli "atti terapeutici" che potrebbero essere realizzati da guaritori tradizionali, a fianco del sistema di cura terapeutico occidentale. Tutto questo per alleviare la sofferenza della persona, con l'attenzione a tenere insieme appartenenze culturali ed identitarie molteplici, che rischierebbero altrimenti di lacerarsi nel percorso migratorio, creando delle fratture dolorose.

«Nel setting transculturale che viene messo in piedi per accogliere il paziente migrante e la sua famiglia vi è la presenza di un interprete (o mediatore culturale), figura che consente al paziente migrante e ai suoi familiari di parlare nella lingua madre, veicolo di affetti. Molteplici terapeuti di lingue e culture diverse prendono parte alla seduta, a fianco del terapeuta principale che la conduce, incarnando, anche visibilmente, sia la possibilità dell'alterità agli occhi del paziente, sia la creazione di cornici di significato e narrative molteplici, rispetto alla sofferenza psicologica che viene portata nelle sedute».

³ *Da Cento, Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale, L'Harmattan Italia, Torino, 2015, pp. 16-17.*

L'arricchimento reciproco fra la teoria centrata sulla persona e la psichiatria transculturale francese⁴

«Come trasformare una *doppia assenza* (Sayad, 2004) in una *doppia presenza*, facendo tesoro di un'arricchente esperienza di *decentramento* (Moro, 2002) e della creatività vitale, della quale, spesso, i migranti sono maestri? Nel corso della frequentazione del diploma universitario in Psicologia Transculturale presso l'Université Paris-XIII, svolto in parallelo al secondo anno del Quadriennio di Psicoterapia dell'Approccio Centrato sulla Persona, ho avuto come fedele compagno di viaggio un sentimento persistente di disorientamento e spaesamento. Un anno vissuto per buona parte sui treni, fra Cuneo, Torino, Milano e Parigi. Amo camminare sui terreni interdisciplinari, porosi ai dubbi e alle incertezze, ma anche fonte di creatività e arricchimento, che alimentano lo spirito inquieto che abito. La creatività e il nutrimento dato dalla ricchezza dell'incontro con persone provenienti da culture diverse dalla mia sono il contraltare di quel sentimento di "spaesamento" vissuto sulla mia pelle. La ricerca che presento nasce dal desiderio di sostare su tali frontiere, di dar voce a quella "mutua fecondazione" (Panikkar, 2000) che può nascere come "entità terza" dal dialogo fra due approcci disciplinari diversi. Tale fecondazione si radica nell'incontro relazionale squisitamente umano, là dove l'incontro con l'altro rende consapevole all'uomo l'*alterità dentro di sé* (Baubet e Moro, 2003) ed il suo essere originariamente meticcio (Amselle, 1999)».

Finalità e strutturazione della ricerca⁵

«La ricerca presentata nel volume si prefigge la finalità di sottoporre al vaglio critico dello studio e dell'esperienza "sul campo" la possibilità di un arricchimento reciproco fra l'approccio centrato sulla persona e la prospettiva psicologica transculturale francese, sia a livello teorico, che terapeutico e dei rispettivi setting. Pertanto, ipotizzo che gli strumenti teorici di Rogers in terapia potrebbero arricchirsi grazie all'apporto della teoria complementarista di Devereux, in generale e del quadro transculturale adattato al migrante, in particolare. Parimenti, formulo l'ipotesi che la teoria transculturale e il suo setting

⁴ Con il presente si accenna ad un lavoro di tesi elaborato nel corso del Diploma Universitario in Psicologia Transculturale svolto a Parigi. La ricerca, realizzata con la supervisione della Dr. ssa Giovannella Nasta e del Dr. Tahar Abbal, dal titolo *La teoria centrata sulla Persona e la Psichiatria Transculturale*. Uno studio complementarista è stata discussa a Parigi nel 2012. Tale ricerca è stata successivamente pubblicata in *Cento M*, L'arricchimento reciproco fra la teoria centrata sulla Persona e la Psichiatria Transculturale francese, "Da Persona a Persona, Rivista di studi rogersiani", Edizioni Alpes, marzo 2013. *Da Cento M*, Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale, *L'Harmattan Italia*, Torino, 2015, p. 18.

⁵ *Da Cento M*, Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale, *L'Harmattan Italia*, Torino, 2015, pp. 18-19.

terapeutico possano giovare dei contributi di Carl Rogers. L'intento che anima la ricerca non è quello di trarre conclusioni definitive né di comparare i due approcci, quanto piuttosto di metterne in luce i reciproci contributi, gli arricchimenti e le differenze. Rimanendo porosi ai dubbi e agli interrogativi. Nel lavoro di ricerca ho abbracciato la prospettiva metaculturale proposta da Devereux (1969, citato da Baubet e Moro, 2003). Quest'ultimo, infatti, nella presa in carico dei migranti non riteneva indispensabile l'appartenenza del terapeuta alla loro stessa cultura, né la conoscenza di tutte le culture d'origine dei pazienti – per altro, impossibile. Sosteneva, piuttosto, la necessità, da parte del terapeuta, di padroneggiare il concetto di cultura nonché i principi dell'etnopsichiatria, in modo tale da favorire il processo terapeutico, in un fecondo dialogo fra cultura e psiche. Da tale prospettiva Devereux mutua il *principio del complementarismo*, che consiste nel servirsi di due discipline in modo *obbligatorio*, ma non *simultaneo*; agli albori dell'etnopsicoanalisi tali discipline erano, per l'autore, l'antropologia e la psicoanalisi, estesa poi ad altri approcci psicoterapeutici attraverso la creazione dell'etnopsichiatria».

Riannodando quel filo rosso: l'ultimo pensiero di Michele Riso in materia di migrazione⁶

«Durante il percorso di formazione nella psicologia transculturale e nell'etnopsicologia francese precedentemente descritto, l'analisi della letteratura volta alla stesura della tesi di ricerca mi ha portato a interrogarmi sulle radici italiane della psicologia transculturale. Un percorso di ricerca, quello che ho attraversato, che mi ha spinto a chiedermi da dove vengo, per poter meglio comprendere la direzione in cui procedere. Il desiderio di ripercorrere la riflessione psichiatrica transculturale italiana che mi ha preceduto, per inscrivervi la mia formazione e l'esperienza dello studio transculturale, ha per me un sapore affettivo. È la necessità di radicarmi storicamente e culturalmente a guidarmi, per poter dialogare con l'*alterità* culturale di un percorso formativo e squisitamente umano, integrando teoria ed esperienza. Nel dibattito intorno all'esistenza di un retroterra italiano della psichiatria transculturale, è recente il riconoscimento della paternità dello storico delle religioni Ernesto De Martino e dello psichiatra Michele Riso. Nonostante il contributo innovativo delle ricerche sul campo condotte dai due autori, però, lo studio della psicopatologia delle migrazioni italiane non ha portato alla costituzione di una disciplina etnopsichiatrica autonoma in tale contesto. Fra gli anni 1955 e 1963 lo psichiatra italiano Michele Riso, allora ventottenne, si trova a curare, nella Svizzera tedesca, la sofferenza psichica dei giovani emigrati italiani. La lucida ricerca sul "delirio di affatturazione", che scaturisce dalla sua permanenza sul suolo elvetico, s'inscrive nel pensiero di De Martino. L'opera che ne deriva, *Verhexungswahn*, scritta a quattro mani con Böker (Böker e Riso, 1964) viene pubblica-

⁶ Da Cento M., Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale, *L'Harmattan Italia, Torino, 2015, pp. 52-57.*

ta, sulla scena italiana, con un significativo ritardo di trent'anni (*Sortilegio e delirio*, 1992). Nell'identificazione di un "delirio di affatturazione", Riso e Böker si ispirano alla ricerca etnologica condotta sul campo dallo storico delle religioni napoletano (De Martino, 1959), volta all'analisi "della struttura, dell'ordine di esistenza e del significato psicologico degli usi magici in Lucania" (Böker e Riso, 2000, p. 71). In *Sortilegio e delirio* gli autori, attraverso l'analisi approfondita di undici casi clinici, contrappongono alla categoria del "delirio" una nuova categoria, ovvero quella di "affatturazione", "sortilegio" o "delirio da sortilegio". Il significato dei sintomi dei lavoratori meridionali italiani, emigrati in Svizzera, viene rivisitato alla luce dell'eziologia locale, della quale i migranti erano portatori, culturalmente e socialmente condivisa nel paese d'origine. Attraverso la creazione della categoria del "delirio da sortilegio", i due psichiatri si servivano di un neologismo come "terza sponda", terreno intermedio per il dialogo fra la nozione psicodiagnostica di *delirio* della psichiatria occidentale e quella di *affatturazione*, diffusa nel contesto dell'Italia Meridionale. Intendevano, in tal modo, mettere in luce l'importanza di pensare uno spazio di confronto fra le rappresentazioni della malattia del paziente e quelle dello psichiatra. L'analisi dei sistemi di cura tradizionali del Meridione d'Italia a fronte dei casi di affatturazione, porta Riso e Böker a scoprire "coerenze culturalmente condizionate nei comportamenti, apparentemente del tutto incongrui ed incoerenti, dei pazienti migranti" (Cardamone e De Micco, 2000, p. 37). Se all'interno dell'orizzonte culturale di appartenenza le manifestazioni psicopatologiche a forte connotazione culturale potevano essere reintegrate all'interno di sistemi di cura coerenti e condivisi, la migrazione sembrerebbe determinare, per gli autori, una violenta frattura. Nel contesto elvetico, infatti, le pratiche terapeutiche della medicina occidentale si trovano in uno stato di incongruenza rispetto alle modalità di espressione e di codificazione culturale di tale disagio psichico. L'incapacità, da parte della psichiatria occidentale, di riassorbire i sintomi prodotti in uno specifico contesto culturale, ne determinava uno stato di impasse. In un'appendice postuma a *Sortilegio e delirio*, Riso (2000), confrontava le storie cliniche di due pazienti provenienti da contesti socio-culturali completamente diversi: l'uno proveniente da un paese africano e l'altro da un paese europeo moderno e avanzato. Nel raffrontare le terapie tradizionali africane e quelle psicoanalitiche, Riso sottolineava la differenza fra le prime, che definiva "terapie conservative" poiché confermano la cultura in cui il paziente è immerso, e le seconde, denominate "evolutive", poiché portano il paziente ad abbracciare un'altra visione del mondo. Riso avanza il dubbio che le terapie evolutive corrano il rischio di acculturare il paziente in una visione del mondo che è a lui estranea, lontana dal suo linguaggio quotidiano. Al contrario, secondo l'autore, le terapie conservative o tradizionali rafforzano i legami fra la persona ed il suo gruppo di appartenenza e spesso sottendono strategie terapeutiche e processi comunicativi non verbali, a differenza di quelle evolutive, prevalentemente di tipo verbale. Tali riflessioni critiche mi sembrano feconde e attuali. Il metodo del complementarismo di Devereux (1978), ovvero la necessità di servirsi, in modo obbligatorio e non simultaneo, di un duplice registro epistemologico – antropologico e psicoana-

litico – nell’ascolto dei migranti, pare fornire, però, un’ulteriore articolazione alla riflessione di Risso. Attraverso un uso *metaculturale* della nozione di cultura, si apre, in tal modo, la possibilità di rafforzare il legame della persona migrante con il suo gruppo d’appartenenza, come “leva terapeutica” che favorisce il processo di cura, sia attraverso il registro psicoterapeutico (sia esso psicoanalitico o di un altro approccio) sia a livello dell’attivazione di sistemi di cura locali. Risso e Böker prestano una particolare attenzione ai condizionamenti economico-sociali che influenzano la sofferenza psichiatrica. L’attenta analisi del contesto economico-sociale di provenienza dei contadini immigrati italiani, in contrapposizione con quello di una Svizzera industrializzata, pare anticipare gli sviluppi successivi della riflessione teorica e della prassi dello psichiatra italiano. Risso infatti, rientrato a Roma, sarà tra gli animatori del movimento della Psichiatria Democratica (Angeloni, 1981) fondato nel 1974 insieme a Basaglia, che porterà all’abolizione dei manicomi con la legge 180 del 1978. Mi sembra interessante, in questa sede, contestualizzare il pensiero di Risso nella peculiarità del contesto storico-sociale della psichiatria italiana negli anni Sessanta-Ottanta. All’anima “antropologica” cui il nostro apre la riflessione psichiatrica attraverso la stesura di *Sortilegio e delirio*, fa eco la sua presa di posizione rispetto alla responsabilità sociale dinnanzi alla sofferenza dei pazienti psichiatrici. In tale ottica, la “malattia mentale” si configura come un *prodotto* di condizionamenti sociali, economici, politici nonché culturali, piuttosto che come un *dato*: “Noi sappiamo oggi che la malattia mentale è molto più un prodotto che non un dato. Noi non curiamo una malattia nota, ma un grave disagio, una sofferenza via via tradotta in malattia dalle varie interpretazioni psichiatriche che ne sono state date nella storia della psichiatria, da un lato, e nella storia dei suoi condizionamenti sociali, economici, politici, dall’altro” (Risso e Bartolomei, 1978).

«Pertanto, riflettendo sulle prospettive future dei percorsi di formazione rivolti ad operatori della salute mentale, Risso invitava ad una riflessione critica sui fondamenti epistemologici delle proprie conoscenze, ad una presa di consapevolezza della storia e degli sviluppi delle proprie discipline: “Abbiamo il dovere, come operatori, di appropriarci di conoscenze relative al fondamento epistemologico, alla storia, allo sviluppo di quelle discipline che trovano poi applicazioni pratiche nel campo specifico della psichiatria e della psicoterapia. [...] Sottraendoci a questo dovere, rifiutando di essere istanze critiche nella inevitabile contraddizione dell’operare, noi rischiamo di favorire “il cambio della guardia” e la riproposta di sistemi di controllo contrabbandati come meccanismi moderni di terapia. [...] Diciamo, appunto, che è necessario lo studio, che è necessaria la conoscenza, non ultima per poter discriminare tra le tecniche; scegliere, criticare, sbagliare, fare esperienze, in altre parole” (Ibidem). Tali lucide riflessioni sembrano riecheggiare i contributi demartiniani in merito alle “limitazioni delle categorie nosografiche della psichiatria europea” (Beneduce, 2012), non soltanto nei confronti dei migranti, ovvero delle eziologie locali e dei dispositivi terapeutici culturalmente definiti, ma anche nel contesto di terapie “intraculturali” (Devereux, 1978). La riflessione sui condizionamenti storico-sociali e politici della psichiatria occidentale, secondo il

pensiero di Risso (1978; 1980; 1981), mette in guardia dal rischio di imporre un sistema di controllo sui pazienti, assumendo, piuttosto, consapevolezza della “precarietà del fondamento epistemologico” delle proprie tecniche. Spirito scientifico, *esprit de géométrie*, attento agli sviluppi della biochimica, della biofisica del sistema nervoso e della neuro-psicofisiologia, e parimenti *esprit de finesse*, Risso considerava la psichiatria come “scienza medica e umana”. Proponeva, pertanto, un nuovo paradigma per la scienza psichiatrica, contestualizzandola nello spazio delle contraddizioni sociali e delle relazioni umane: “Fare scienza vuol dire, in questo caso, individuare nei paradigmi e nei modelli di riferimento della psichiatria tradizionale un errore di prospettiva; indicare che l’oggetto della ricerca è stato frutto di un meccanismo finora riduttivo per cui si fissa l’attenzione su un luogo, su un paziente, su un organo, per non vedere i problemi e le contraddizioni nello spazio dei rapporti sociali e delle relazioni umane”. Intrecciato a questo nuovo paradigma di scienza psichiatrica, Risso propone un impiego della psicoanalisi che tenga conto delle condizioni storiche e sociali nelle quali si produce la domanda di cura. In tale ottica, la disciplina si configura come un processo critico, che all’interno della relazione terapeutica favorisce la ricerca di nuove possibilità di rapportarsi con se stessi e col mondo: “Di fronte a questo disagio la psicoanalisi non può candidarsi come ancora di salvezza, come sostituzione di ciò che non è avvenuto nel sociale, né come pratica di reintegrazione degli individui all’interno di quella stessa logica che li ha tenuti lontani come persone prive di destino. L’analisi non è la salvezza perché altrimenti si costituirebbe, come tutte le salvezze, come luogo catechistico di liberazione, come promessa la cui realizzazione è legata al perpetuarsi di una fede. Essa deve continuare a porsi come un processo critico e contraddittorio vissuto nell’ambito di una relazione duale all’interno della quale è possibile la ricerca di un nuovo modo di relazionarsi agli altri e ai propri vissuti” (Repetti e Risso, 1981, p. 24). Riporto, in conclusione, il pensiero di Michele Risso in merito allo scopo della psicoanalisi, che mi pare significativo nel rendere testimonianza della portata scientifica e della complessità storica, sociale, politica, culturale del suo sguardo clinico, poroso ai dubbi ed impastato di umanità. In tale prospettiva, il punto di arrivo dell’analisi, dunque, per lo psichiatra italiano, si configura come sviluppo della capacità, da parte del paziente, di “assumere su di sé la precarietà del proprio destino”».

Un primo incontro con le donne marocchine: alla ricerca delle trasformazioni delle famiglie magrebine nel contesto migratorio del cuneese

Superiorità? Inferiorità? Perché non cercare semplicemente di toccare l’Altro, di sentire l’Altro, di rivelare l’Altro? La mia libertà non mi è dunque data per edificare il mondo del Tu?

Fanon F. (1996, p. 204)

La relazione che riporto nasce dal lavoro di tesi specialistica in Psicologia, discussa a Torino nel 2010. Tale elaborato è stato rivisto per un intervento pre-

sentato durante una giornata di studi sul tema “Multiculturalità ed etica: tra pregiudizio e riconoscimento” (Torino, ottobre 2013). Dopo aver tracciato un quadro teorico e metodologico dei riferimenti nei quali si radica il mio operare, intendo ora addentrarmi in una prima esperienza di incontro con la cultura marocchina – in particolar modo con le donne al fine di far emergere la viva esperienza di una ricerca sul campo e di restituire la parola all'altro, al migrante, perché possa raccontarsi in prima persona. Vi è un interrogativo di fondo che muove la ricerca che presento: perché è necessario incontrare l'altro? Ritengo che vi siano alcune motivazioni propulsive all'incontro interculturale: in primis è solo attraverso l'incontro con l'altro che conosciamo davvero noi stessi. In secondo luogo, l'essere umano è squisitamente relazionale: abbiamo bisogno dell'altro per essere pienamente umani, solamente l'incontro relazionale, il “noi”, permette la costruzione dell'io, che avviene, però, passando attraverso il dialogo con l'alterità del “tu” (Rogers e Buber, 1957). Inoltre, nelle moderne società multiculturali l'incontro con persone di cultura diversa dalla nostra è inevitabile quanto necessario e richiede un instancabile e costante laborio per trasformarsi in un'esperienza di reciproco arricchimento. Se l'uomo ha bisogno dell'altro per vivere un'esistenza piena di significato e squisitamente umana, perché allora l'incontro con l'altro, specialmente quando chiama in causa differenze culturali, si rivela così difficile? Differenti dimensioni sembrano, infatti, complessificare la questione: fattori storico-culturali, socio-politici, economici e psicologici. Per quanto concerne le ragioni storico-culturali, come ormai sottolineato da più voci in letteratura (Collomb e Coppo, 2003), la cultura occidentale è sempre stata una cultura di dominio, contraddistinta dalla pretesa etnocentrica di essere “la cultura”, a discapito delle altre culture, quelle dominate, sulle quali si è imposta (e spesso continua ad imporsi). Parimenti l'imposizione dei saperi psichiatrici occidentali rispetto ad “altri saperi” è una costante della diffusione della medicina occidentale in altri paesi, dominati e colonizzati, nel corso dell'Ottocento e del Novecento. D'altro canto, però, come l'antropologia culturale mette in luce (Remotti, 2001) il concetto di identità culturale non esiste in quanto entità reificata, si costruisce e si ridefinisce, invece, continuamente nel dialogo con l'alterità. Le “altre culture” spesso si mostrano molto più consapevoli rispetto a quella occidentale della propria precarietà e parzialità, nonché del bisogno dell'alterità per continuare ad esistere. L'incontro fra un *Io* e un *Tu* appartenenti a culture diverse si giostra sul palcoscenico della storia, che precede la relazione nel qui e ora fra le due persone. Non si tratta, dunque, di un incontro neutrale, quanto piuttosto impregnato da rapporti di potere, fra dominanti e dominati. La difficoltà dell'incontro con l'altro, di cultura diversa, è inoltre alimentata da motivazioni sociopolitiche ed economiche. La cultura occidentale ha perseguito il valore assoluto del benessere, contagiando gli altri paesi con la diffusione di modelli mediatici che rappresentano per i migranti degli status symbol da raggiungere per acquisire prestigio ed un certo ruolo sociale. La migrazione, pertanto, si configura spesso come l'incarnazione dell'illusione del raggiungimento di quei paradisi di benessere. Con l'obiettivo di sfuggire alla povertà ed acquistare prestigio sociale attraverso la ricchezza, nonché, per i richiedenti asilo, una fuga da persecuzioni per “razza, religione, cittadinanza, appartenenza ad un determinato

gruppo sociale e opinioni politiche” e, di frequente, una fuga dalla violenza della guerra nel paese d’origine per i titolari di protezione sussidiaria che non soddisfano i requisiti per essere considerati rifugiati. La scoperta della *menzogna collettiva* che alimenta “l’illusione migratoria” (Sayad, 2004) colora di un sapore amaro il vissuto degli emigrati, che spesso si trovano nuovamente a sperimentare l’emarginazione nel paese d’immigrazione. Sotto un profilo psicologico, infine, l’incontro con l’altro si rivela così complesso e difficile in quanto chi ha un colore della pelle diverso dal nostro, parla una lingua differente e incarna una cultura a noi sconosciuta, ci fa paura e si rivela minaccioso ad un primo sguardo. Per questa ragione tendiamo ad incasellarlo con stereotipi e pregiudizi, che nascondono le nostre angosce sotto il velo della proiezione. Ho elaborato la ricerca che presento, intitolata *Κρίσις della famiglia e sofferenza giovanile tra gli immigrati del Maghreb*, nel 2008-2009, durante il corso della laurea Specialistica in Psicologia, sotto la supervisione del Prof. Roberto Beneduce, affrontando il fenomeno delle trasformazioni delle famiglie magrebine (e nello specifico marocchine) nel contesto del cuneese, con una visione dell’emigrazione/immigrazione che tiene conto di tali diversi aspetti di realtà (storico-culturale, socio-politica, economica e psicologica). La ricerca s’inscrive nel pensiero del sociologo algerino Sayad secondo il quale: «Ogni studio dei fenomeni migratori che dimentichi le condizioni di origine degli emigranti si condanna a offrire del fenomeno migratorio una visione parziale ed etnocentrica». Pertanto, facendo tesoro di tale monito, è a partire dall’analisi delle condizioni storiche, politiche, sociali ed economiche che causano la fragilizzazione del modello familiare patriarcale, diffuso nell’area del Maghreb secondo la corrente dell’Antropologia Mediterranea, che si esplorano le trasformazioni delle famiglie coinvolte nella ricerca. Gli uomini e le donne intervistati con la metodologia etnografica, che ha richiesto più incontri di circa due ore, sono nel numero di undici (di cui quattro coppie), hanno un’età media compresa fra i venticinque e i quarant’anni, con e senza figli (in tal caso tutti di “seconda generazione”). Provengono da zone differenti del Marocco (rurali o urbane), da famiglie arabe e miste (arabe e berbere), sono residenti nella città di Cuneo o in centri della provincia, sono tutti emigrati in Italia da almeno cinque anni e tutti professano la religione musulmana. La traccia utilizzata nelle interviste esplora tre principali dimensioni: il modello familiare d’origine, quello attuale nel contesto migratorio (analizzando i cambiamenti nei ruoli coniugali, in quelli parentali/intergenerazionali e la questione identitaria) ed i rapporti con la società ospite. In questa sede mi soffermerò sulle trasformazioni operanti all’interno del modello familiare attuale. Rispetto al modello familiare d’origine preme accennare che già nell’odierno Marocco vi è una crisi del modello patriarcale (fondato sulla divisione del lavoro in base al genere, sull’autorità indiscussa del capofamiglia e su parallele reti femminili “di complicità”; Maher, 1993). Se tale modello sembra permanere nei contesti rurali dell’odierno Marocco, in quelli urbani lascia il posto a una pluralità di modelli familiari in trasformazione. Con la migrazione tale scenario si complessifica ulteriormente. Analizzando le trasformazioni delle famiglie marocchine nel contesto migratorio, in merito ai rapporti coniugali, dalle interviste svolte emerge come la

relazione tra marito e moglie sia permeata dalle rappresentazioni della donna e dell'uomo all'interno della cultura marocchina, che ne influenzano i rispettivi ruoli e informano la strutturazione familiare (divisione del lavoro, educazione dei figli, gestione del denaro e accesso ai consumi, sfera affettiva). A smentire i diffusi pregiudizi sulla condizione femminile e sul velo come simbolo di sottomissione all'autorità maschile, i racconti delle intervistate evidenziano il valore particolare attribuito alla donna nella cultura marocchina e nell'Islam (esistono molti riti femminili che guidano la donna, fin da bambina, nel processo di costruzione della propria identità). Secondo la religione musulmana inoltre, l'uomo è tenuto al mantenimento della famiglia, mentre la donna non ha tale responsabilità economica e può disporre liberamente dei beni in suo possesso. Se al marito spetta il mantenimento della famiglia e l'assunzione di decisioni finali, la moglie, guidata da un modello di "controllo delle emozioni", gestisce il suo potere in modo più sottile: indirizza il processo decisionale quotidiano e si occupa della gestione della casa e dell'educazione dei figli. Il valore del "rispetto" reciproco informa la relazione coniugale. Inoltre, le voci delle intervistate sottolineano la centralità del ruolo della donna – anche nel contesto migratorio – nel mantenere l'unione e rinsaldare continuamente i legami all'interno della strutturazione familiare attuale e della rete parentale allargata attraverso visite frequenti, scambi di cibo, regali, sostegno in momenti di difficoltà (ospedalizzazioni, malattie, gravidanze, lutti familiari ecc.): «L'uomo non ha pazienza, come la donna di "raccogliere". Se la donna non è accogliente, la casa sarà vuota. Ma se la donna è accogliente e l'uomo no, la casa sarà piena lo stesso. È tutto sulla donna» (Meriem). Tali transazioni femminili non monetarie (Chekroun, 1996), si rinforzano nei nuclei familiari in cui la donna è casalinga e laddove la rete familiare abbia seguito i coniugi nel contesto migratorio, mentre nelle famiglie in cui la donna partecipa alla vita attiva, il suo ruolo è più complesso (i compiti tradizionali – gestione domestica, educazione dei figli, centralità negli scambi all'interno della rete familiare – si sovrappongono al lavoro extradomestico), alimentando così la crisi identitaria della donna – moglie, madre, figlia, nonna – immigrata, che si trova in bilico fra le richieste e i valori di due culture differenti. In merito ai rapporti fra genitori e figli nelle famiglie immigrate il problema della genitorialità si configura come un nodo caldo:

Qui la donna si crea il suo Marocco in casa... Ma io lo dico sempre: non siamo in Marocco! Anche se qui ho la mia stanza con i divani, i cuscini, beviamo il té e lo do ai miei figli... Siamo in Italia e non siamo in Marocco: svegliatevi! La donna crede di essere in Marocco, manda il bambino alla scuola italiana... Dopo un po' di tempo non lo riconosce più. È diventato italiano. I nostri figli vivono una doppia personalità. Sei tu, madre, che devi essere capace di integrare tutte e due le cose. Il problema dei figli è che, a scuola, subiscono un'educazione completamente diversa da quella che ricevono a casa. A casa la bambina o il bambino sono marocchini, fuori sono italiani. Se la bambina si veste con le cose che indossa a casa per uscire fuori, là gli altri ridono (Meriem).



O ancora: «Qui la scuola vale più della casa» (Amina). Le parole dei padri e delle madri intervistati confermano l'esistenza di potenti e dolorosi processi di *de-filiazione* (Yahyaoui, 2002) all'opera nello scenario del cuneese, alimentati dallo scontro fra valori musulmani e occidentali. I valori musulmani (rispetto per il genitore, purezza della donna/figlia e sua verginità prematrimoniale, sacralità del matrimonio, astensione dal consumo di alcolici e dal fumo), vacillano nello scenario migratorio, così come la possibilità di conoscere e parlare la lingua madre. Tali valori si scontrano con i modi di vita italiani e con le pratiche pedagogiche nelle quali i figli degli intervistati vengono "inculturati", alimentando dolorosi processi di frattura intergenerazionale ed un sentimento di esautorazione dal proprio ruolo genitoriale. Le paure più grandi riportate dai genitori intervistati riguardano la possibilità che i loro figli frequentino cattive compagnie, la preoccupazione per il processo di costruzione identitaria di questi ultimi e il non poterli educare secondo i propri modelli pedagogici:

La paura più grande, per qualsiasi mamma, italiana o marocchina è la stessa cosa, è che tuo figlio prenda una brutta strada. Vogliamo che sia musulmano come noi, cerchiamo di indirizzarlo. Poi, però, sta a lui decidere. Se tu sei violento con tuo figlio, lo perdi sicuramente. È meglio lasciarlo libero (Nedjima e Kamal).

Un'altra testimonianza:

Mio figlio, otto anni, quando la maestra gli ha detto: "sei marocchino", ha risposto: "sono italiano" perché la maestra glielo ha detto con un tono di voce che non gli è piaciuto tanto. A casa io gli ho detto: "non c'è problema: sei metà marocchino e metà italiano (Amina).

Infine:

Le maestre ci dicono sempre di parlare in italiano a casa perché mia figlia grande, di undici anni, ha difficoltà. Ma noi in casa parliamo sia l'arabo che l'italiano. I nostri bambini parlano l'arabo. Qui sanno la nostra lingua e la nostra religione. Anche la lingua fa unire... Quando vanno in Marocco, coi nonni parlano l'arabo (Amina).

Lo scontro di pratiche pedagogiche e di riferimenti valoriali musulmani e occidentali spesso si innesta su un vissuto di solitudine delle famiglie immigrate, in particolar modo quando hanno lasciato la famiglia d'origine in Marocco. In merito alle aspettative per i figli, invece, i genitori si augurano che possano essere portatori di pace, studiare e avere un futuro migliore di quello dei loro genitori:

Che cosa vorrei per loro? Beh, che diventino Presidenti dell'Italia! Scherzo, ovviamente tutti i genitori vorrebbero il meglio per i loro figli. A me basta che siano persone che portano la pace nei loro cuori per tutta l'umanità. Io li voglio proprio vedere praticanti della mia religione e stu-

diare... Che continuino a studiare anche dopo la quinta superiore (Mohammed).

La questione della crisi identitaria dell'immigrato, sospeso fra due culture, in quella "doppia assenza" che ha il sapore amaro di un doloroso senso di esclusione e lacerazione, prende corpo come tema ricorrente nelle narrazioni degli intervistati: «Il mio cuore è là, in Marocco. Il mio corpo e qua, in Italia» (Meriem). Un'altra testimonianza:

Dopo diciotto anni che sono qui, ho già preso la cultura italiana, ho già fatto amicizie... Però non puoi mai integrarti completamente. Sei a metà: non ritornerai mai una di là, ma non sarai mai una di qua. La gente di qua non ti guarderà mai come una persona italiana, anche se, quello, a me, adesso non pesa più. Mi sento adattata, ma non sono italiana e non sono più neanche marocchina. Non so più chi governa là [in Marocco]. Quando ritorno, vado in vacanza. Quando vado là, sono a casa mia, negli stessi posti in cui ero andata a scuola... Ma mi sento in vacanza e aspetto il ritorno, ho nostalgia di qua. Anche se, quando torno, piango perché uno si stacca e tutto il resto (Jamila).

Il dolore di tale sospensione identitaria è alimentato dal conflitto tra culture dominanti (del paese di immigrazione) e culture dominate (quella del paese di origine) ed esasperato, nel contesto del cuneese, da pregiudizi e forme di razzismo quotidiane (Alietti e Padovan, 2000): «Tornatevene al vostro paese, questi marocchini non lavorano» (Zahira). Altro esempio:

Qui, in Italia, non funziona come da noi. Da noi, in Marocco, se arriva un vicino, apri la porta, facciamo un tè, qualcosa da mettere sul tavolo... Qualunque origine abbia, non guardi le origini. Qua, la gente che hai vicina, non ti saluta nemmeno. Devi proprio dirle "buongiorno" in faccia e non ti salutano lo stesso. Tra di noi, io devo salutarti perché sei la mia vicina. Ci sono due signore anziane che vivono in questo condominio: a loro non piace vedere i nostri figli, si lamentano che danno fastidio quando giocano davanti al mio garage. Però quando vengono a trovarle i loro nipoti, non gli danno fastidio. Io cerco di rispettarle comunque (Mohammed).

Mentre alcune associazioni di musulmani presenti sul territorio e ad altre di volontariato (gestite da marocchini e italiani) e di dialogo inter-religioso sembrano aprire uno spiraglio di speranza dinnanzi alle manifestazioni di atteggiamenti e comportamenti xenofobi:

L'Associazione Musulmana di Cuneo per noi è un posto in cui possiamo andare a fare la preghiera il venerdì. È anche un posto di sfogo per non vivere solo di lavoro e casa, un posto in cui possiamo incontrarci, dove i nostri figli non perdono la loro cultura, imparano la lingua araba a scuola la domenica. Un posto in cui ricordiamo e pratichiamo la cultura del

nostro paese. Se a uno nasce un figlio, per esempio, per festeggiare vai all'associazione, lì si fa festa per condividere questa gioia. Noi, a Cuneo, come associazione, abbiamo un buon rapporto con la polizia, col sindaco (l'abbiamo invitato tante volte a partecipare a degli incontri). Anche con la gente, all'inizio si lamentavano con il prete che ha permesso la nascita dell'associazione perché facevamo rumore, ora hanno smesso. Noi stiamo bene, non é come in altri posti che non li lasciano raggruppare (Nedjma).

Assunta come fondamentale la necessità dell'incontro con l'altro nella meticcica società attuale, si apre dunque un secondo interrogativo, relativo al come incontrare l'altro, il migrante, portatore di una cultura diversa dalla nostra. Alla luce degli incontri realizzati con gli intervistati della ricerca presentata, dell'esperienza clinica e di studio di questi anni e della partecipazione al gruppo Nissah Senza Confini, di donne marocchine e italiane, nato come esigenza di approfondimento della conoscenza femminile e a partire dall'occasione delle interviste, emergono alcuni spunti di riflessione. Per poter davvero relazionarsi con l'altro, un primo passo necessario è riconoscere e incontrare se stessi. Il che significa fare i conti con gli stereotipi e i pregiudizi che inevitabilmente ci animano e con le nostre paure che l'altro ci rivela, radicate in ciò che di noi stessi temiamo, nell'*alterità in sé* (Moro e Baubet, 2003). Il riconoscimento e l'accettazione dei nostri lati oscuri, della nostra solitudine, fragilità e dei nostri limiti, costituiscono un passo fondamentale che nutre l'incontro con l'altro. L'autoanalisi, facilitata, per esempio, dalla supervisione, può essere uno strumento utile per operatori (insegnanti, psicologi, educatori, psichiatri) che si cimentino nell'incontro con l'altro, migrante o figlio di immigrati».⁷

Nei contesti emergenziali ancor più si configura come necessario per lo psicologo aver svolto un percorso pregresso di formazione ed aver acquisito delle competenze per operare nel fornire sostegno psicologico anche a persone migranti e, in senso lato, di diversa cultura. Mossa da tale consapevolezza l'Associazione Psicologi per i Popoli – Cuneo si è adoperata per fornire una formazione ai suoi membri, attraverso il corso “Formazione alla multiculturalità in emergenza”, rivolto a psicologi e mediatori locali. Il corso si è articolato in incontri teorici, così come si è declinato attraverso lo svolgimento di esercitazioni e simulazioni di supporto psicologico in scenari di emergenza multiculturali.

Dal giugno del 2015 l'associazione fornisce, inoltre, un servizio di consulenza etnopsicologica presso una struttura di seconda accoglienza ubicata a Trinità di Fossano, che ospita uomini adulti, fra i quali diversi richiedenti asilo, provenienti prevalentemente dalla Costa D'Avorio, dal Gambia e dalla Nigeria (in misura minoritaria vi sono anche persone originarie della Guinea Bisau, Guinea Conakri, Niger, Ghana, Senegal e Bangladesh). Nella presa in carico dei migranti presenti nella struttura, tutti di età compresa fra i 18 e i 45 anni, due psicoghe dell'Associazione Psicologi per i Popoli – Cuneo operano

⁷Da Cento M., Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale, *L'Harmattan Italia, Torino, 2015, pp. 57-65.*

continuamente in sinergia con un'équipe di mediatori dell'AMMI (Associazione Multi-etnica dei Mediatori Interculturali).

«Un altro atteggiamento che può rivelarsi fecondo nell'incontro con i migranti, sosteneva De Martino parlando dell'etnografo, consiste nell'*epoché*, ovvero nella sospensione del giudizio e nella capacità di decentrarsi dai propri riferimenti culturali e dai propri punti di vista. Il mondo dell'altro, appartenente ad una cultura diversa dalla nostra, è abitato da categorie di tempo, spazio, corpo, essere umano, differenti da quelle della cultura occidentale. Un momento di silenzio e di sospensione del giudizio può favorire sia il vacillamento delle proprie categorie ed aprire così uno spazio di incontro con quelle delle quali il migrante è portatore, sia l'abbandono della posizione etnocentrica che siamo portati ad assumere in quanto occidentali. Lo stesso concetto dell'*epoché* inteso come attitudine di contemplazione disinteressata, sospensione del giudizio, si ritrova peraltro come fondamento del metodo fenomenologico (Fontò et al., 2010). Infine, sotto il profilo psicologico e psicoterapeutico, l'incontro con la persona migrante può essere facilitato dal porsi in ascolto della zona di provenienza della persona emigrata (rurale o urbana), della sua condizione socio-economica familiare, della storia di vita che porta con sé, dal sostenerlo nella ricostruzione del proprio percorso migratorio e di una progettualità migratoria, prevenendo l'acuirsi della sofferenza psichica alla quale alcuni migranti sono esposti nei momenti critici del processo di integrazione nella nuova cultura. La presenza del mediatore costituisce un ponte che può facilitare tale incontro con l'altro, che ci illumina sul nostro essere originariamente "meticci" (Amselle, 1999). Un'etica multiculturale si radica dunque nel presupposto della complessità dell'incontro con l'altro. Inscrivendosi all'interno delle molteplici dimensioni – storiche, culturali, politiche, sociali, economiche, psicologiche – che sostanziano tale relazione, nell'apertura di strade terze: "Iniziate a scoprire che c'è qualcosa che vi penetra e che trasforma dall'interno la vostra stessa tradizione, da una parte e dall'altra. Nasce qualcosa. Se è un dialogo vero, deve essere fecondo e farà nascere una terza cosa, che non rinuncerà necessariamente ai propri genitori, ma sarà un'altra cosa. Vogliamo sempre dei modelli, ma diamo un po' di fiducia a quello che nascerà!" (Panikkar in Weick e Andriotto, 2000)».⁸

Marianna Cento, *Psicologi per i Popoli - Cuneo*

Bibliografia

- A.L. (1981), *È morto Michele Riso, collaboratore di Basaglia per "l'altra psichiatria"*, "La Repubblica", 5 giugno 1981.
- Alietti A. e Padovan D. (a cura di) (2000), *Sociologia del razzismo*. Carocci Editore, Roma, 2000.
- Amselle J.L. (1999), *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Angeloni G. (1981), *È scomparso Michele Riso, protagonista del movimento anti istituziona-*

- le, "L'Unità", 4 giugno 1981.
- Bastide R. (1973), *Le pluralisme coherent de la notion de personne en Afrique Noire traditionnelle*. In Bastide R. e Dieterlen, G. *La notion de personne en Afrique Noire*, l'Harmattan, Paris, pp. 33-43.
- Baudelaire C. (2006), *I fiori del male*, Einaudi, Torino.
- Beneduce R. (2012), *Intersezioni fra storia, sofferenza e dominio*, "Archivio di Etnografia", n.1/2 ns 2010, Bari.
- Borgna E. (2011), *La solitudine dell'anima*, Feltrinelli, Milano.
- Borgna E. (2013), *La dignità ferita*, Feltrinelli, Milano.
- Bruzzone D. (2007), *Relazioni di cura e cura della relazione. Il dialogo Martin Buber – Carl Roger (1957)*, "Da Persona a Persona. Rivista di Studi Rogersiani", Alpes, Roma, pp. 63-87.
- Cardamone G. e De Micco V. (2000), *Le ragioni antropologiche della ricerca psichiatrica: il caso di VERHEXUNGSWAHN*. In Risso M. e Bôker W., *Sortilegio e delirio*, Liguori, Napoli.
- Cavarero A. (2011), *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano.
- Chekroun M. (1996), *Famille, état et transformations socio-culturelles au Maroc*, Éditions Okad, Rabat.
- Cento M. (2013), *Modelli famigliari in "brulicante" trasformazione. Alcune coppie marocchine si raccontano nel contesto cuneese*, "Anamorphosis", n. 11, Editore Ananke, Torino, maggio 2013.
- Cento M. (2013), *L'arricchimento reciproco fra la Teoria Centrata sulla Persona e la Psichiatria Transculturale francese*, "Da Persona a Persona. Rivista di Studi Rogersiani", Alpes, Roma.
- Cento M. (2013), *La Terapia Centrata sulla Persona e la Psichiatria Transculturale: una ricerca complementarista*, relazione presentata al convegno internazionale "Educazione e counselling interculturale nel mondo globale", aprile 2013, Verona.
- Cento M. (2014), *Le radici italiane della Psichiatria Transculturale: un fugace sguardo al pensiero di Ernesto De Martino e Michele Risso*, "Anamorphosis", n. 12, Editore Ananke, Torino.
- Cento M. (2015), *Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale*, L'Harmattan, Torino.
- Cento M. e Isam I. (2014-2015), *Les premices d'une ethnopsychiatrie italienne*, "Le Journal des psychologues, le mensuel des professionnels", n. 323.
- Coppo P. (2003), *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Fanon F. (1996), *Pelle nera, maschere bianche*, Marco Tropea Editore, Milano.
- De Martino E. (1977), *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- De Martino E. (1961), *La terra del rimorso. Il sud, fra religione e magia*, Edizione net, Milano.
- De Martino E. (1959), *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
- Devereux G. (1951), *Psychotherapie d'un indien des plaines : réalités et rêves*, Fayard, Paris,

⁸Da Cento M., *Radici e ali. Esperienze di una psicoterapeuta transculturale*, L'Harmattan Italia, Torino, 2015, pp. 65-66.

1998.

- Devereux G. (1967), *De l'angoisse a la methode dans les sciences du comportement*, Aubier, 1980. Trad. it. (1984) *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Istituto dell'enciclopedia italiana Giovanni Treccani, Roma.
- Devereux G. (1969), *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohaves*, Sinthélabo, Paris, 1996.
- Devereux G. (1972), *Ethnopsychanalyse complementariste*, Flammarion, Paris, 1985. Trad. it. (1975), *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, Bompiani, Milano.
- Devereux G. (1978), *L'Ethnopsychiatrie*, "Ethnopsychiatria", n. 1.
- Fontò G. et al. (2010), *Lo sguardo fenomenologico in psicoterapia. Il ritorno alla soggettività del paziente*, Imago Universal Edizioni, Milano.
- Fregissi Castelnuovo D. e Risso M. (1982), *A mezza parete. Emigrazione, nostalgia, malattia mentale*, Einaudi, Torino.
- Lanternari V. (2000), *Da Ernesto De Martino a Michele Risso. Nota su Sortilegio e delirio di Risso e Boker*. In Risso M. e Böker W., *Sortilegio e delirio*, Liguori, Napoli.
- Maher V. (1993), *Reti di complicità*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Mernissi F. (2000), *L'harem e l'occidente*, Giunti Editore, Firenze.
- Moro M.R. (1994), *Parents en exil. Psychopathologie et migration*, puf, Paris. Trad. it. (2002), *Genitori in esilio*, Cortina, Milano.
- Moro M.R. e Réal I. (2006), *La consultation transculturelle d'Avicenne (Bobigny, France). Un dispositif métisse a géometrie variable*. Dans, Moro M.R., De La Noe Q. e Mouchenik Y. e Baubet T., *Manuel de psychiatrie transculturelle. Travail clinique, travail social*, la Pensée Sauvage, Grenoble, pp. 217-237. Tr. it. *La consultazione transculturale di Avicenne (Bobigny, Francia). Un dispositivo meticcio a geometria variabile*. In Moro M.R., De La Noe Q. e Mouchenik Y. e Baubet T. (2009), *Manuale di psichiatria transculturale. Dalla clinica alla società*, Franco Angeli, Milano.
- Moro M.R. et al. (2006), *Manuel de psychiatrie transculturelle. Travail clinique, travail social*, La Pensée Sauvage, Grenoble. Tr. it. *Manuale di psichiatria transculturale. Dalla clinica alla società*, Franco Angeli, Milano, 2009.
- Moro M.R. e Baubet, T. (2003), *Psychiatrie et migration*, Masson, Paris.
- Moro M.R. (2004), *Psychiatrie transculturelle de l'enfant et de l'adolescent*, Dunod, Paris.
- Moro M.R. (1998), *Psychotherapie Transculturelle des enfants et des adolescents*, Dunod, Paris, 2000.
- Nathan T. (1986), *La folie des autres. Traité d'Ethnopsychiatrie clinique*, Dunod, Paris. Trad. it. *La follia degli altri*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1990.
- Nathan T. e Stangers I. (1995), *Medicins et sorciers. Manifeste pour une psychopatologie scientifique. Le médecin et le charlatan, Empêcheurs de penser en rond*, Paris, 2012. Trad. it. *Medici e stregoni*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.
- Nathan T. (1993), *Fier de n'avoir ni pays ni amis, quelle sottise c'était. Principes d'ethnopsychanalyse*, La Pensée Sauvage, Paris. Tr. it. *Principi di etnopsicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.
- Remotti F. (2009), *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Remotti F. (2001), *Contro l'identità*, Laterza, Roma.

- Remotti F. (2001), *Cultura*. In Fabietti U. e Remotti (a cura di), *Dizionario di antropologia. Etnologia. Antropologia culturale. Antropologia sociale*, Zanichelli, Bologna.
- Repetti P. e Risso M. (1996), *Psicoanalisi e consumo: metapsicologia e metastoria*, "Giornale italiano di Psicologia", volume VIII, n. 1, aprile 1981.
- Risso, M. (1978) (a cura di) Bartolomei, G. "Nuova" *Psichiatria. Attenti a parlare di crisi*. "L'astrolabio", n. 15. In Tranchina, P. e Deodori M.P. (a cura di), *Bibliografia provvisoria di Michele Risso e rassegna stampa*, Boves, 2006.
- Risso M. (2000), *Appendice 2. Psicoterapia, interpretazione e comunicazione in una prospettiva transculturale*. In Risso M. e Böker W. (1973), *Sortilegio e Delirio*, pubblicata in Pohlen, M. e Trenkel A, *Psychotherapie als Dialog*, Hans Huber, Bern Stuttgart Wien.
- Risso M. (1980), *Interviene nel "Processo" uno psichiatra democratico. "Invece Basaglia era proprio uno scienziato"*, "La Repubblica", giovedì 16 ottobre 1980. In (a cura di) Tranchina, P. e Teodori, M.P. (2006), *Bibliografia provvisoria di Michele Risso e rassegna stampa*, Boves.
- Risso M. e Böker W. (1964), *Sortilegio e delirio*, Liguori, Napoli, 1992.
- Rogers C.R. (1961), *On becoming a person. A therapist's view of psychotherapy*, Houghton Mifflin Company, Boston. Trad. it. *La terapia centrata sul cliente*, Martinelli, Firenze, 1971.
- Rogers C.R. (1980), *A way of being*, Houghton Mifflin Company, Boston. Trad. it. *Un modo di essere*, Psycho, Firenze, 1983.
- Rogers C.R. (1989), *Client centered therapy*, Houghton Mifflin Company, Boston. Trad. it. *Terapia centrata sul cliente*, La meridiana, Bari, 2007.
- Sayad A. (1999), *La double absence. Des illusions de l'emigre aux souffrances de l'immigré*, le Seuil, Paris. Trad. it. *La doppia assenza*, Cortina, Milano, 2004.
- Taieb O. (2006), *Les Histoires des toxicomanes. Narrations et lectures dans les addictions*, Thèse de doctorat de psychologie, Université de Paris XIII.
- Tonda J. (2008), *Les anges de la mort du Souverain Moderne*, "la Pensée", n. 354, pp. 105-122.
- Weick W. e Andriotto A. (2000), *L'arte di vivere; Il sorriso del Saggio; La nuova innocenza. Tre interviste a R. Panikkar*, TSI (tv Svizzera).
- Yahyaoui A. (1997), *De la place du père*, La Pensée Sauvage, Grenoble.
- Yahyaoui A. (2002), *Filiazione, affiliazione, de-filiazione: percorsi di crescita in un contesto migratorio*. In Gecele M. (a cura di), *Fra saperi ed esperienza*, Il Leone Verde, Torino, pp. 113-121.